A INVENÇÃO MULTILOCALIZADA DA TRADIÇÃO: OS TAPEBAS DE CAUCAIA

HENYO TRINDADE BARRETTO FILHO
Universidade de Brasília

Pretendo enfocar nesta comunicação[1] os processos multicêntricos e multilocalizados de processamento de uma identidade e de *invenção* de uma tradição cultural diferenciada que têm como ponto de convergência o município de Caucaia, na zona metropolitana de Fortaleza, Ceará, dos quais os assim denominados tapebas (ou ainda, tapebanos ou "pernas-de-pau") são, simultaneamente, objetos e sujeitos. Falo em processamento tanto da identidade quanto da tradição porque participo do entendimento, expresso por autores como Handler (1985), MacPherson (1979) e Hobsbawm (1984), de que a idéia de um passado ou de uma memória como um dado relevante na construção das identidades — tanto individuais como coletivas — pode ser pensada como uma invenção moderna, datada de fins do século XVIII — contexto em que emerge, por exemplo, o gênero autobiográfico e que é pródigo na produção do que Hobsbawm chamou de "tradições inventadas", com o objetivo de criar e comunicar identidades nacionais ou étnicas[2].

1. Apresentada no seminário "A Invenção Social de Tradições Indígenas: Nordeste e Amazonas", organizado por Stephen Baines e realizado no Departamento de Antropologia da Universidade de Brasília em 7 de junho de 1995.
2. Essa concepção, entretanto, remonta ao que MacPherson denominou de "teoria política do individualismo possessivo", que emerge no século XVI, nos termos da qual a identidade de um indivíduo ou de uma coletividade passa a ser definida pela posse de determinados "bens", de um determinado patrimônio: cultura e identidade, nesse contexto, passam a ser pensadas como coisas a serem possuídas, preservadas, restauradas, resgatadas etc. Uma nação ou grupo étnico definir-se-iam, assim, a partir da posse de determinados "bens culturais", face aos quais aqueles guardariam uma relação metonímica — o bem/a propriedade sendo parte do proprietário (MacPherson 1979 e Gonçalves 1988).

Anuário Antropológico/96
Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1997

Os processos em foco são relativamente recentes e se dão numa situação histórica resultante dos processos de gestão colonial de territórios e populações autóctones distintas no âmbito das missões, "aldeias" e "vilas" de onde se originaram muitos municípios do Nordeste Brasileiro, como o de Caucaia: antiga Aldeia de Nossa Senhora dos Prazeres de Caucaia, elevada a Vila de Soure em meados do século XVIII e que até meados do século XIX é caracterizada como "vila de índios". No caso de Caucaia, há evidências da reunião de índios cariris e jucás (realocados do interior para as vilas próximas do litoral para facilitar a administração desses povos), e dos tremembés, aos potiguaras lá aldeados. Entretanto, as fontes não permitem determinar com precisão a procedência e a composição dos contingentes originalmente reunidos ali[3].

Essa situação levou alguns dos agentes hoje presentes na arena local — como a Arquidiocese de Fortaleza — a postularem a tese de que os tapebas seriam o resultado de um lento processo de individuação étnica dos elementos daqueles três ou quatro grupos indígenas originários e autóctones, reunidos sob a autoridade da administração colonial confessional e secular. Para esse tipo de interpretação, da qual participam tanto a Equipe Arquidiocesana quanto algumas agências do Estado, não haveria dúvidas quanto à origem propriamente indígena dos tapebas, ou seja, quanto à sua continuidade histórica para com populações pré-colombianas. Foi esse entendimento que guiou a Equipe Arquidiocesana na sua intervenção e no seu esforço no sentido de construir um princípio de unificação e um ponto de apoio objetivo para a ação de mobilização, visando solucionar a questão fundiária local.

---

3. Sampaio observa que muitos dos atuais "povos indígenas" do sertão nordestino estão localizados em áreas onde teriam existido aldeamentos implantados por ordens missionárias católicas ao longo dos séculos XVII e XVIII (Sampaio 1994) . A composição étnica diversificada de muitas dessas "aldeias" e o redimensionamento da organização social das sociedades indígenas autóctones aí reunidas, por si só, configuraria um processo de invenção de tradições, dado pela uniformização de grupos de diferentes procedências em categorias genéricas produzidas e atualizadas pela ordem colonial. Assim sendo, o próprio relato de cronistas, viajantes e naturalistas, ao registrar as múltiplas formas de existência desses grupos no tempo (Oliveira F° 1980), participaria desse processo de invenção de tradição, de produção da ilusão — "muito bem fundamentada", nos termos de Durkheim — de continuidade no tempo dessas unidades sócio-culturais.

O fato é que até o início da década de 80, o estado do Ceará, assim como os do Piauí e do Rio Grande do Norte, eram dados pelos registros da FUNAI e pelos levantamentos produzidos por antropólogos e missionários, como os únicos estados do Brasil em que inexistiam "índios". No Ceará, a presença indígena deixou de ser ignorada — ou melhor, passou a ser considerada — a partir do momento em que a Equipe de Assessoria às Comunidades Rurais da Arquidiocese de Fortaleza — hoje, Equipe Arquidiocesana de Apoio à Questão Indígena — passou a atuar no município de Caucaia[4].

Isso não significa dizer que os tapebas inexistiam antes disso. Tentei caracterizar em minha dissertação de mestrado (Barretto Fº 1993) que havia forças atualizando-se mais localizadamente e que tinham um papel importante na manutenção de uma fronteira socialmente efetiva entre os tapebas e a população local, marcadas basicamente: (a) pela referência a algumas áreas de origem comum e residência pretérita — notadamente "o Tapeba chamado"[5] e o Palmirim; (b) pela referência a grupos de descendência irrestrita — "famílias" — que teriam residido nessas áreas e, portanto, pelo modo como as pessoas traçam sua descendência com relação a ancestrais comuns reconhecidamente tapebas; (c) pela referência a um conjunto de condutas desabonadoras — promiscuidade sexual, incesto, alcoolismo, preguiça, indolência, desrespeito à propriedade, violência, imundície e o hábito de comer carniça (carne podre) — que parece ter correspondido mesmo a uma prática de evitação, segundo muitos depoimentos; (d) pela referência a traços e características físicos; entre outros.

4. Tudo indica que, em determinadas situações, a interveniência de atores — indivíduos e instituições — da sociedade inclusiva opera como desencadeadora ou catalisadora da atualização histórica da fronteira (ou melhor, da organização social da diferença cultural) face a níveis mais inclusivos de integração sócio-cultural. Tudo indica ter sido assim no Nordeste com a criação da 3ª Inspetoria Regional do SPI na década de 1940, com os trabalhos de Hohenthal no baixo e médio São Francisco na década de 1950 e com o dos antropólogos que seguiram os passos de Hohenthal na década de 1970. Poderíamos apresentar, assim, uma história das condições de escuta (ou de reconhecimento) dessas memórias/tradições subalternas/subterrâneas/submersas, fundamentais para o vir a ser dessas identidades.

5. É importante notar que Tapeba é um topônimo, nome de um riacho temporário e de uma lagoa na área rural do distrito sede do município, em torno dos quais residem algumas famílias tapebas. É freqüente, também, o uso do termo Tapeba para referir-se a uma área mais inclusiva, englobando a lagoa e o riacho homônimos, e até mesmo outras localidades e sítios rurais — é a essa área que eles se referem ao falarem no/do "Tapeba chamado".

Entretanto, creio que, em que pese a tentativa de caracterizar, para propósitos da análise, essas forças enquanto distintas daquelas que só depois vieram a desempenhar um papel ativo na redefinição da situação local (a Igreja, as agências do Estado e o antropólogo), dada a situação histórica atual é fundamental considerar que esses grupos e instâncias em interação revelam um sistema mais inclusivo de relações sociais, no qual e pelo qual a identidade e, portanto, a tradição dos assim denominados tapebas vem sendo processada. Embora a tendência fosse a de realizar a etnografia de um processo simples e linear da relação de estigma ao "reconhecimento"[6], a "imagem pública" negativa dos tapebas ainda vigora e orienta a conduta de muitas pessoas — tendo inclusive determinado as formas de atuação assistenciais da Equipe Arquidiocesana num primeiro momento. Contudo, um outro referencial de identificação e reconhecimento emergiu para os tapebas e que, dada a sua amplitude, redimensionou os outros: "índios" que guardam uma continuidade histórica com populações pré-colombianas e que, por isso, são sujeitos de direitos e garantias, "são mais vistos", "têm quem olhe por eles", "têm o apoio da Igreja".

O significado até então inédito para eles do que era ser "índio" — e que levou alguns deles à ampliação de seus horizontes de experiência e percepção, fundindo-os com o de outros sujeitos e agentes sociais — contrastava com o sentido pejorativo genérico do termo, que eles próprios partilhavam com os demais regionais e que se relaciona ao conjunto de condutas desabonadoras indicadas acima, face a algumas das quais eles mesmo consentiam em serem reconhecidos. Alguns informantes expressaram de modo sintomático e emblemático a encruzilhada em que os tapebas se encontram e os dilemas individuais que muitos deles enfrentam cotidianamente.

> Rapaz... Ele chegou dizendo que andava percurando família tapeba. Aí eu perguntei a ele, "Com quê que é seu caso com a família de tapeba?" Aí ele disse pra nós — prá mim e prá Mãe Véia, né?, que nós que tava escuitando a ele, ouvindo a ele. Ele disse, "Rapaz, nós anda percurando vocês, porque vocês têm muito

---

6. Termo utilizado por tapebas e regionais para expressar as novas relações e possibilidades históricas abertas àqueles, bem como o relativo reconhecimento e exercício da cidadania de que passaram a ser sujeitos.

valor". Agora, até hoje eu num sei que valor é esse [Zequinha "Sabiá"; Ponte 1, 05.01.87].

Eu nunca pensei na minha vida que ia istorá essa bomba por aqui. Cuma foi que nasceu essa cunversa q'aqui tinha índio tapeba? Eu sabia que as terra era dos índio, que os mais véio diziam. Mas eles nunca chegaro a isplicá prá ninguém. Cuma era, cuma tinha acontecido, cuma tinha sido. Não. Dizia que essas terra era dos índios. Mas como, daonde que começou nem daonde, que ninguém sabe. Ninguém podia saber de nada. Daí, aí agora quando o pessoal vem perguntar à gente: "Cadê os tapeba? De onde começou?"; quem é que sabe dizer nada?! Se ninguém... Nunca foi dito a gente, explicado cumo é. Quem sabia nunca disse. Quem divia saber era papai, qu'era o mais véio. Já estava caducando [...]. Dizia: "Sei lá mais de nada". Sabia mermo não ["Chicada"; Cutia, 07.01.90].

O fato da presença e da atuação da Arquidiocese ter deflagrado uma retomada de contatos com parentes efetivos e distantes, contribuindo para adensar a conexidade das redes de parentesco, ter reaglutinado as pessoas em torno da categoria de adscrição em que muitos se reconheciam, foi muito importante para que os tapebas voltassem, com maior intensidade, a refletir sobre si próprios enquanto uma coletividade distinta e agir enquanto tal. Só que isso se deu em várias bases, não apenas na base da configuração histórica particular que estava implicada no agenciamento da Arquidiocese face aos tapebas, mas também, da parte destes, na base das representações que corriam ao seu respeito — i. é., de sua imagem pública, da qual eles tinham conhecimento — bem como das múltiplas representações que tinham de si mesmos.

Os tapebas estão postos hoje num contexto de uma pluralidade de alternativas futuras — e, portanto, de uma pluralidade de modos de encadear logicamente eventos passados (constituir uma "tradição indígena") — que fazem com que falar em tapebas hoje seja referir-se a um variedade de significados, seja recortá-los e pensá-los enquanto grupo de modos distintos. É nesse sentido que se pode falar de um processamento disperso da identidade (Marcus 1991) e de uma invenção multilocalizada da tradição. De fato, não é apenas uma, mas são várias as tradições que estão em jogo na organização social da diferença cultural deles face aos demais regionais. Isso porque são muitos os locais e contextos sociais (o lugar onde moram, entre vizinhos, parentes e pessoas estranhas, nas agências governamentais e não governamentais, na Arquidiocese, na Academia, nas associações informais e voluntárias etc.) nos quais a identidade se processa paralelamente — lugares

distintos mas que se tangenciam e entrecruzam. O que implica, por sua vez, a existência de múltiplas leituras dos critérios e características demarcadores da fronteira socialmente efetiva.

Assim, o tapeba "autêntico", "genuíno", "da gema", pode ser ou aquele que se reconhece e é reconhecido como descendente dos potiguara, tremembé, jucá e cariri, que está na luta pela conquista de seus direitos históricos à terra e percorre com desembaraço os corredores das autarquias federais, ou aquele que só vive bêbado, anda maltrapilho, é promíscuo e come carne podre, ou então o que é da "família" de tapeba ou das famílias de "Zabel", "Coco", Jacinto, Alves dos Reis, Alves de Matos, Alves Teixeira, Teixeira de Matos, ou então o que nasceu e foi criado na beirinha da lagoa ou no Palmirim, ou então o que é "assim mais chegado na cor", ou ainda uma combinação de um ou mais desses elementos (dentre aqueles que não são excludentes entre si).

Para finalizar, gostaria de, com base de novo no recurso aos depoimentos pessoais produzidos em campo, tecer algumas considerações sobre a nossa intervenção — a do antropólogo — nesse processamento da identidade e de invenção da tradição. Porque estamos lidando com fenômenos sociais constituídos não apenas por diferenças culturais, mas por teorias da diferença cultural que cada agente traz consigo, o encontro etnográfico proporciona um momento privilegiado para refletir sobre o problema. Transcrevo, então, abaixo, um trecho de uma entrevista de grupo realizada em campo com três tapebanas.

> H: Mas, então, quando foi que voltaram a chamar vocês de tapebas?
>
> E: Eu comecei a ouvir falar de novo depois que eu vi o seu Henyo chegar por aqui.
>
> H: Eu?!
>
> E: Sim. Que o pessoal aí já tinham parado de falar nos tapeba. Aí, depois que chegou, aí que o pessoal começaram a falar de novo nos tapeba mesmo.
>
> H: Como assim? Depois que eu cheguei?
>
> E: Sim, fazendo essas pesquisas, né? Aí o pessoal tudinho começaram a falar. Aí passou todo mundo a querer ser tapeba. [Risos]
>
> H: Me explica. Me dá um exemplo.
>
> E: Assim, porque ninguém ouvia mais falar, de jeito nenhum. Aí, depois que o senhor Henyo chegou por aqui, foi que o pessoal começaram a falar de novo. Já tinham esquecido. [...] Porque ninguém num chamava mais a gente quando a gente chegava nos canto, nem nada. Aí, num chamavam mais a

gente de tapebano nem nada. [...] Aí, gente que num é nem dos tapeba, quer participar dos tapeba. [...] Mas num era mesmo titia? Já num tinham deixado? [...]

H: Quer dizer que com a Arquidiocese e a Associação das Comunidades também não foi assim?

P: Sabe, o Pedrinho [Ex-membro da Equipe Arquidiocesana] fez muito dessas coisas também, sabe.

E: Pois titia, eu ainda não tinha visto falar de jeito nenhum. Eu vi depois que ele chegou, que a cumadre Lúcia levou ele lá na Vila Luciano, que ele tava fazendo essas pesquisa, foi que eu vi.

P: Sim. O Pedrinho fez muito esses trabalho. Agora num sei se é o mesmo, né? Mas das família era o mesmo jeito [Prazeres faz referência ao censo genealógico]. Agora, que por aqui ele andou até ali no João da Ana. Mas prá cá eu acho que ele não chegou a vir não. Ele não sabia andar. Mas o Pedrinho fez muito esse negócio.

E: Mas eu nunca participei não. Que eu também sempre fui mais isolada da família.

N: Também ela morava lá. Trabalha e só chega de noite. Só tá em casa dia de domingo.

P: Toda vida ela só trabalha assim. Às vezes passava e ela não tava em casa, né? Mas o Pedrinho fez muito esse trabalho também.

[Elza, 31 anos, sua mãe Nazaré, 57 anos, e sua tia Prazeres, 50 anos, Capuan de Dentro].

Nesta rica entrevista, ou melhor, conversa mantida com essas três mulheres, fica explícito que a presença do pesquisador e o desenvolvimento de seu trabalho, bem como a dinâmica e as formas de abordagem privilegiadas, devem ser atentamente considerados como elementos catalisadores e significativos na atualização histórica da fronteira socialmente efetiva.

O depoimento de Elza é importante, pois permite perceber que a atuação da Equipe Arquidiocesana e as implicações desta não são uniformes nem totalizadoras, assim como as da minha presença e do desenvolvimento do trabalho de campo numa situação complexa como esta. Geralmente, ao se falar do efeito e das repercussões da presença e atuação de uma agência, toma-se como pressuposto que essas implicações se fazem sentir para a toda a coletividade sujeita ao agenciamento e que produzem um resultado uniforme. A situação de Elza, ao lado de muitas outras, mostra, ao contrário, que esse agenciamento opera sobre condições concretas muito específicas, encontrando-se pessoas na situação em apreço que, dado o seu ritmo próprio de vida (Elza trabalhava como empacotadora de biscoitos na Padaria de

Caucaia, numa relação de trabalho formal) e a intensidade de relações com seus parentes ("eu sempre fui mais isolada da família"), jamais souberam do caráter da atuação da Arquidiocese, da FUNAI e demais agências governamentais, bem como da presença de um pesquisador na área. Os percursos, trajetórias, formas de abordagem e objetivos privilegiados por um são distintos dos atualizados pelos outros. Daí porque as implicações dessas atuações se farão sentir mais em algumas localidades e junto a determinadas pessoas, comprometendo-as com as pautas e os padrões de conduta gerados (Prazeres foi representante da "comunidade" Lagoa do Tapeba na Comissão Geral da Associação das Comunidades do Rio Ceará), do que em outras.

Assim sendo, creio que seria importante recuperarmos o sentido de "invenção", não tanto nos termos pragmáticos, instrumentais e relativamente intencionais destacados por Hobsbawm — embora estes permaneçam importantes, como fica claro a partir do agenciamento da Arquidiocese — mas nos termos propostos por Wagner, ou seja, de que *invenção é cultura*. A Antropologia, para Wagner, o estudo do homem "como se" houvesse *cultura*, que vem a existir através da invenção da cultura — tanto no seu sentido geral, como um conceito, quanto no seu sentido específico, pela invenção de culturas particulares — torna-se, assim, um idioma geral, um modo de falar sobre, de compreender e de lidar com as coisas em termos de *cultura(s)*, que existem pelo fato delas serem inventadas. Essa invenção, por seu turno, seria como que uma parte do fenômeno mais geral da criatividade humana: ela transforma o mero pressuposto (*assumption*) da *cultura* numa arte criativa. Daí a necessidade, cada vez mais imperiosa, de objetivarmos os nossos pressupostos e os modos pelos quais eles se transformam em coisas/objetos, sejam elas *culturas*, *identidades* ou *tradições*. O encontro etnográfico, na qualidade de encontro de "mundos", de sociedades e de perspectivas é o espaço-tempo privilegiado de processamento dessa invenção da cultura, da qual tanto o antropólogo como os tapebas são sujeitos.

BIBLIOGRAFIA

BARRETTO F°, Henyo Trindade. 1993. *Tapebas, Tapebanos e Pernas-de-Pau: Etnogênese como Processo Social e Luta Simbólica*. Dissertação de Mestrado apresentada ao PPGAS/Museu Nacional — UFRJ.

GONÇALVES, José Reginaldo. 1988. Autenticidade, Memória e Ideologias Nacionais: O Problema dos Patrimônios Culturais. *Estudos Históricos* 1 (2): 264-275. Rio de Janeiro.

HANDLER, Richard. 1985. "On Having a Culture: Nationalism and the Preservation of the Quebec's *Patrimoine*". In *Objects and Others: Essays on Museums and Material Culture* (George Stocking, org.). Madison: The University of Wisconsin Press.

HOBSBAWM, Eric J. 1984. "Introdução" e "A Produção em Massa de Tradições: Europa, 1879 a 1914". In *A Invenção das Tradições* (E. Hobsbawm & T. Ranger, orgs.). Rio de Janeiro: Paz & Terra. pp. 9-23 e 271-316.

MACPHERSON, C.B. 1979. *A Teoria Política do Individualismo Possessivo: de Hobbes a Locke*. Rio de Janeiro: Paz & Terra.

MARCUS, George, 1991. Identidades Passadas, Presentes e Emergentes: Requisitos para Etnografias sobre a Modernidade no Final do Século XX ao Nível Mundial. *Revista de Antropologia* 34: 197-221. São Paulo: USP.

OLIVEIRA F°, João Pacheco. 1980. "Notas Metodológicas sobre o Estudo Histórico de Populações Tribais e do Fenômeno do Contato Interétnico". Comunicação apresentada à XII Reunião Brasileira de Antropologia. Rio de Janeiro, 14 a 17 de julho. Mimeo.

SAMPAIO, José Augusto Laranjeiras. 1994. "História Indígena e Legitimação de Povos Indígenas `Emergentes' no Nordeste: O Caso Kapinawá". Comunicação apresentada ao GT "História Indígena e do Indigenismo" no 18° Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, MG, 23 a 27 de novembro. Mimeo.

WAGNER, Roy. 1981. *The Invention of Culture*. Chicago: The University of Chicago Press.